

Horváth Szilvia

Témavezető: Szabó Márton

A RETORIKA SZEREPE A DEMOKRATIKUS KÖZÖSSÉGEK INTEGRÁCIÓJÁBAN: AZ ÓKORI ATHÉNI PÉLDA

A klasszikus retorika értelmezőképessége

Tanulmányom azzal a lehetőséggel foglalkozik, mely szerint az ókori retorikaelmélet segítséget nyújthat a modern demokrácia összetettségének teoretizálásában. Ez az összetettség olyan eltörölhetetlen sokféleség, amely nem politikai közösségek közti, hanem politikai közösségen belüli állapot. Az integráció fogalma alatt e közösség fennmaradása, folyamatos létezése értendő, azaz nem olyan egység, amely a sokféleség eltörlése árán tartja fenn önmagát. Ehhez nyújthat segítséget a klasszikus retorika és a szofista politikai gondolkodás, azaz egy olyan hagyomány, amely maga is hasonló körülmények között létezett. Mindenekelőtt arra kívánok rámutatni, hogy a retorika olyan politikaelmélet, amelyben a kijelentések abból a mondatból keletkeznek s abból kiindulva válnak értelmessé, hogy: „amennyiben a létező sok(féle).”¹

A retorika és az integrációs probléma

Az ókori retorikaelmélet (és a klasszikus szofista filozófia), valamint a demokrácia (vagy demokratizáció) közötti kapcsolat egészen elemi, noha ez a demokrácia számtalan ponton különbözik a moderntól. A legfontosabbak közé tartozik, hogy egy participatív (részvételi) demokráciáról van szó, a közösségi ethosz egalitárius, s maga a demokrácia gyakorlata olyannyira evidens, hogy nem teoretizálják. A politikusok pedig mind rétorok is.² A politika tehát egyrésztől jellegzetesen orális,

¹ A szofistákról: KERFERD 2003. A nyugati demokrácia athéni gyökerű kulcsfogalmairól, MEIER 1999; PALONEN 2009. Szemben a szofistákkal, a klasszikus politikai filozófia mint a demokrácia ellendiskurzusa, pl. OBER 1994 és 2002. Ugyanakkor a polisz szükségszerű pluralizmusára, ARISZTOTELÉSZ: Politika 1261a-b.

² Jelentős, hogy az athéni demokrácia időszakában a politikai cselekvőkre utaló fogalmak

másrészről jellegzetesen egalitárius, vagyis az egymástól egyenlő távolságra lévő emberek közötti beszédben létezik; így a 20. századi politikai filozófus, Hannah Arendt egyik legfontosabb kiindulópontját helytállónak lehet tartani.³

A retorika lényegét tekintve nyilvános, érvelő beszéd, ugyanakkor egy olyan közösséget is körülhatárol, amelyben a tudás döntően e nyilvános beszéden keresztül formálódik. A retorika politikai tudásformának tekinthető.⁴ Az arisztotelészi retorika (elmélet) tekinthető a politikai gyakorlat reflexiójának is.

Az itt feltett kortárs politikaelméleti, pontosabban (agonisztikus) demokraciáelméleti kérdés a demokratikus közösségek eredendő sokféleségének, pluralitásának, végeredményben a különbözőzésnek a jelentőségéről és határaitól szól.⁵ A problémát így határozom meg. Két állítás kapcsolódik össze: egyrészt a politika természete szerint konfliktusos és ez eltörölhetetlen; másrészről ez nem csak eltörölhetetlen, hanem szükséges is, mivel minden konfliktus alapja valamilyen különbség, és különbségek, azaz végül is konfliktusok híján a demokrácia felszámolódna, mivel a konfliktusok egyenlőségét felváltaná egyetlen mozzanat dominanciája.⁶

A demokrácia tehát mindig plurális, azaz akármilyen integrációs egységről van is szó, az integrációs egységen belül a különbözőzés mindig jelen lévő és fennmaradásra képes lehetőség. Összevetve ezt például Schmitt-tel: számára ugyan létezik ilyen egység, amelyet mértékadó egységnek nevez, alatta az államot érti, de nem ismeri el annak belső pluralitását.⁷ Mások, mint Mouffe, abból indulnak ki, hogy a politikai-közösségi élet tele van eltérő (néha egymással is ütköző) identitásokkal, értsünk bár ezek alatt pártalapú, társadalmi nemi, etnikai, zöld vagy tulajdonképpen bármilyen más (a csoport-hovatartozás érzelmét is felidéző) politikai identitást.⁸

jelentéstartalmában mindig jelen van a nyilvános beszéd, a retorikusság (ld.: OBER 1989, 105-107. o.). Noha a magánélet szintjén politikailag releváns egalitárius gyakorlatok vannak a hellén poliszokban (SCHMITT-PANTEL 1990), a megkülönböztető lépés, amit Athén megtesz, hogy ezek nyilvánosak lesznek, továbbá összekapcsolódnak a döntéshozással. Ez a nyilvános retorikai karakter még a nem-politikai tárgyakra is vonatkozik: a politika(i) átszel és összefog (vö. pl. TANNER 2000).

³ ARENDT 2002. Az emberközötti mint hálózatosság és annak integrációs ereje: OBER 2008. A nyilvános vita politikai jelentősége a következő forrásban, Periklész „Temetési Beszéde”, THUKÜDIDÉSZ II.40. A *politeia* (állam, alkotmány) fogalma a *politész*ből (poliszpolgár) származik, a polgárösszességre utal. A fogalomtörténeti fejleményekhez: MEIER 1999. Az intézményekről: pl. HANSEN – NIELSEN 2004, (ill. ARISZTOTELÉSZ 2003).

⁴ A retorika mint tudásmód kérdésére ld.: SZABÓ 1998.

⁵ Tulajdonképp a szofista-demokrata problematika is, de jelen esetben e keret talán megvilágítóbb. Vö. még FARRAR 1995.

⁶ Vö. még HÉRAKLEITOSZ fr. 53., 80.; ALKMAIÓN fr. 4.

⁷ SCHMITT 2002.

⁸ MOUFFE 2005.

A két megközelítést egymás mellé téve a probléma a következő: miképpen lehetséges elgondolni a különbséget egy olyan demokratikus „egységen” belül, amely noha plurális, mégis képes megmaradni egységként: hogy a sokféleségből hogyan képes kiemelkedni az egység, és aztán ez hogyan lesz képes befogadni a különbözőséget. A politikai kereten belüli különbözőség vagy pluralitás előfeltételeit egy olyan mezőben is kereshetjük, mint a (szofista filozófiai problematikával telített, nem puszta tekhné-értelmű) retorika, tehát a klasszikus demokrácia politikai gyakorlatának leírásában és reflexiójában. A retorika értelmezésén keresztül képesek lehetünk megragadni olyan esetlegességi, bizonytalansági pontokat, amelyek létezése miatt egy egység soha nem lehet képes arra, hogy lezárja önmagát.

A retorikai helyzet és a retorika tárgya

Általánosan elmondható, hogy a retorikai helyzet meggyőzési helyzet. Ugyanakkor nem minden emberi helyzet meggyőzési helyzet. Ami azonban mégis az, az a puszta meggyőzési jellegén kívül más tulajdonságokkal is rendelkezik. Ezt a kérdést tisztázza Arisztotelész a *Rétorika* legelején. A retorikai helyzet mindenekelőtt vitahelyzet, vitatkozni pedig nem az egyértelműségekről, hanem olyan dolgokról szoktunk, amelyek másképpen is lehetségesek.⁹ Ilyen másképpen is lehetséges világ tárul fel az emberi cselekvésekből. A cselekvések nem olyanok, mint egy természeti katasztrófa és nem természeti törvényszerűségek határozzák meg azokat. A cselekvések emberi szándékok következményei, és ezért valamilyen értelemben mindig rendelkeznek egy nagyon jellegzetes szabadság-komponenssel.¹⁰ A közösségi cselekvésekre az is igaz, hogy előzetesen mindig egy vitatérben léteznek – legalábbis a(z athéni) demokráciában.¹¹

Bizonyos dolgok azonban nem nyitottak, sokkalta inkább szükségszerűek – ezekre Arisztotelész azt mondja, hogy nem vitatkozunk róluk, ha helyesen értjük meg őket.¹² Azt hiszem, ezt azzal lehetne még kiegészíteni, hogy a szükségszerűségekről vagy az evidenciákról nem vitatkozunk ugyan, de a következményeikre ez már nem feltétlenül érvényes. Ha egy természeti katasztrófa bekövetkezik, az tény, nem vitatárgy; de az már lehet vita tárgya, hogy mit tegyen a közösség, ahogyan az is, hogy vajon megtett-e minden előkészületet vagy az elhárítására vagy a következmények mérséklésére. Ez azonban igényli a helyes ítéletalkotást a tárgyban.

⁹ RÉTORIKA 1357a.

¹⁰ Vö. RÉTORIKA 1357a, 1359a-b, és részben 1367b, POLITIKA 1253b-1254a.

¹¹ Vö. pl. THUKÜDIDÉSZ II.35-46, HANSEN 2008.

¹² Vö. RÉTORIKA 1357a.

Arisztotelészt követve az esetleges és a bizonyos, vagy pontosabban a (másképpen is) lehetséges és a lezárt közötti különbség kritériumának az ember alkotó cselekvése és az ahhoz kapcsolódó megértés (bölcsség, vita) tekinthető.¹³

A megfelelő pillanat és a retorikai helyzet bizonytalansága

A retorikai helyzet esetlegességi pontjának értelmezére először a vitába való belépés megfelelő pillanatának, a *kairosz*nak segítségével teszünk kísérletet.¹⁴

Platónt példának véve, egyes szöveghelyein utal a kellő pillanat, a *kairosz* fontosságára. Két ilyen részletet idéznék annak érdekében, hogy látható legyen, olyan időpillanatról beszélünk, amely előre rögzíthetetlen, ám minden retorikai helyzetben szükségszerűen létezik. Platón Prodikoszra hivatkozik, aki egyszer azt mondta Szókratésznek, hogy *„egyedül ő fedezte fel annak a művészetét, hogy milyen beszédekre van szükség: olyanokra, amelyek se nem rövidek, se nem hosszúak, hanem éppen megfelelőek.”*¹⁵ Ez szigorúan véve nem az időre, hanem az általában vett megfelelésre vonatkozó állítás, azaz nem azt mondja, miként más retorikusok, hogy miképpen kell felépíteni egy hosszú, rövid, ellentmondásokat (stb.) tartalmazó beszédet, hanem azt állítja: mindig a helyzetnek megfelelő beszéddel kell előállni. A *kairosz* szempontjából pontosabb egy másik szövegrész, amely a platóni értelemben helyes, és a lélek megfelelő vezetésére irányuló retorika kapcsán azt állítja, hogy egyéb komponensek mellett *„ha mindezt már tudja, s ezen kívül a kellő pillanatot is megragadja, azt tehát, hogy mikor kell beszélnie és mikor hallgatnia, mikor kell rövidítést, szánalomkeltést, méltatlankodást és mind a többi megtanult beszédformát alkalmaznia, ha tehát ismeri már az alkalmas és az alkalmatlan időpontot mindezekre, akkor szerzett igazi és tökéletes szónoki tudást.”*¹⁶

A *kairosz*t itt úgy érdemes megérteni, hogy a vitába való beleszólásnak megvan a maga kellő ideje. Jobban megfontolva ez a kellő belépés mindig a legmegfelelőbb érveléssel való belépést is jelenti. De vajon honnan tudható az, hogy mikor kell belépni és milyen érveléssel egy vitába? A retorikai kézikönyvek például megtaníthatnak arra, hogy miképpen kell egy érvelést jól felépíteni, azt viszont nem taníthatják meg, hogy egy nagyon is konkrét szituációban mit kell cselekedni. Az ugyanis a szituáció sajátja.

Igaz ugyan, hogy a vitába való kellő belépés pillanata maga nem tanítható, az a

¹³ Vö. RÉTORIKA 1359a-b.

¹⁴ A *kairosz* fontos helyet foglal el a szofista gondolkodásban is. Ld.: Disszoi logoi 2.19-20, 5.9; Prót. DK 80 A1 52; Gorg. DK 82 B6.

¹⁵ PLATÓN Phaidrosz 267a-b.

¹⁶ Phaidrosz 272a-b.

következtetés azonban nem fakad ebből, hogy egyrészt semmit sem tudhatunk magáról a helyzetről (*in abstracto*; tehát hogy a *kairosz* ne lehetne elméletalkotás tárgya, mint például itt e szövegben és a szofistáknál), másrészt, hogy semmit sem kellene tudnunk a konkrét helyzetről magáról. Éppen ellenkezőleg: a belépés esetlegességét pontosan azzal redukálhatjuk, hogy minél többet és minél alaposabban igyekszünk megtudni a szóban forgó tárgyról, a közönség (részvevők) beállítottságáról, véleményeiről, érzelmi hangoltságáról és így tovább.¹⁷ Arisztotelész erre látszik utalni, amikor a következőket írja: „*azon témával kapcsolatban, melyről beszélünk és következtetnünk kell – legyen akár politikai, akár más –, szükség-szerűen mindent ismernünk kell, vagy sok mindent, mert ha semmit sem ismersz, a semmiből kell következtetned.*”¹⁸

A retorikában tehát mindig marad valami, ami nyelvileg alig- vagy sehogyan sem megragadható; nem írható le és nem írható elő: kizárólag az adott (retorikai) helyzethez tartozik. Erre háromféle okot is lehet hozni: az egyik, a vitatárgy természete: a cselekvés. A másik az, hogy a retorika gyakorlati helyzet (nem elméleti-leíró). A harmadik, hogy mind a retorika tárgya, mind a retorikai helyzet mindig előfeltételez egy *másik embert*, az ellent mondót. A retorika elve a különböző, nem az ugyanaz.

Egyértelműség és bizonytalanság a retorikai érvekben

A bizonytalansági komponens jelen van Arisztotelész retorika-felfogásában is. A retorika nem-bizonyossági helyzet; a valószínűséget veszi célba, vagy azt, hogy valami szükségszerű ugyan, de az érvekből következően, azaz sem a valószínű, sem a szükségszerű nem egyértelmű.¹⁹ A retorikai helyzetben tehát érvelni kell, mert az események, tettek, a személyiség és hasonlóak nem bizonyítanak önmagukban. Ez a *logosz* feladata. Bizonyítani többféleképpen lehet, példákkal, amelyek egyedi eseteket neveznek meg vagy olyan érvekkel, amelyek valamilyen egyetemest vesznek számításba – ez utóbbi a gyakoribb és a nagyobb bizonyító erejű.²⁰ Ez az egyetemes referencia Arisztotelész írásaiban sohasem teljes, de mindig érvényes.²¹

Arisztotelész tehát azt állítja, hogy egyértelműségekről nem vitatkozunk, csak olyan dolgokról, amelyek másképpen, vagy (legalább) kétféleképpen is lehetsége-

¹⁷ Kairosz és ismeret, Gorgiasznál: KERFERD 2003, 105. o., HERRICK 1990, passim

¹⁸ RÉTORIKA 1395b.

¹⁹ Ld.: a negatív érvelést, s azt, hogy nem csak azt kell bizonyítani, hogy valami nem szükségszerű, hanem azt is, hogy nem valószínű. RÉTORIKA 1402b.

²⁰ A példa korlátos retorikai erejéről pl.: RÉTORIKA 1393a-1394a.

²¹ Ezt hangsúlyozza pl. SZABÓ 1998 is

sek. Ez a megfogalmazás egyértelműen arra utal, hogy a retorikai helyzet olyan vitahelyzet, amelyben *érvek* ütköznek. Azaz nem *emberek* állnak *tényekkel*, hanem *emberek emberekkel* szemben; még pontosabban, emberek (véleményei, meggyőződései és) *érvei* más emberek *érveivel* szemben, amelyek olyan dolgokra irányulnak (legfőképpen közösségi cselekvésirányokra), amelyek többféleképpen is lehetségesek.

Más szavakkal szólva, nem egyszerűen azért nyitott a retorikai helyzet, mert gyakorlati helyzet (illetve gyakorlati tudást igényel), hanem azért, mert *vitahelyzet*. Ha pedig vitahelyzet, akkor két nagyon karakteres vonása van: az egyik, hogy a közösségi cselekvésekre vonatkozik, mivel a közösségi szabadsághoz kapcsolódik, másrészt pedig olyan vélemény-különbségtérben létezik, ami lehetővé teszi, hogy ezekről a kérdésekről egyáltalán vitatkozni (és gondolkodni) lehessen.

Összefoglalóan, a retorika a megvitatható közösségi cselekvésekkel foglalkozik, méghozzá egy olyan területen, ahol nincsenek egyértelműségek, és ahol a cselekvések és vita szabadságának, egy általános emberi-közösségi szabadságnak a lehetősége állandóan fennáll.

Az eredendő bizonytalansággal párhuzamosan léteznek a közösen osztott nézetek, amiket nagyon nehéz megkérdőjelezni. A retorika szempontjából nem a megkérdőjelezésük a kérdés, hanem az, miképpen használhatóak fel az érvelésben. A preszókratikus Hérakleitosz mondása szerint „*aki értőn akar szólni, abban kell leborgonyoznia magát, amit minden ember közösen oszt*”,²² azaz az érthető beszéd előfeltétele a közös világ ismerete. Ilyen karakterű tudást hordoznak a *gnómék*; ezek azok a bizonyos nagyon nehezen megkérdőjelezhető, velős (s gyakran poétikus) gondolatok, amelyek köré a jó retorikai érvek kiépíthetőek. Későbbi fogalmakkal élve maximák vagy szentenciák.²³ Arisztotelész sajátos stílus-, de logikai értéket is biztosít ezeknek: „*A gnóma kijelentés, de nem valami egyediről, (...) hanem valami általánosról, de nem is minden általánosról, (...) hanem csak arról, amire cselekvéseink vonatkozhatnak, és amit meg kell tennünk vagy el kell kerülnünk.*”²⁴ A *gnómé* egyetemes állítás a cselekvések helyes irányáról, azaz normatív, nem tudományos értékű kijelentés.²⁵ Arisztotelész aztán a pusztán velős és elterjedt gondolatokra hivatkozást olyan általánosabb logikai szerkezetté tágítja, amelyben immár helyet kaphat a rétori kreativitás.²⁶

²² HÉRAKLEITOSZ, fr. 114. KAHN 2004, alapján

²³ KENNEDY 2007, 164. o.

²⁴ RÉTORIKA 1394a.

²⁵ Pl. Hérakleitosznál: tradicionális eredetű, de az előíró jelleg korlátozódik (ld.: KAHN 2004, 170-173. o.)

²⁶ RÉTORIKA 1394a-1395b.

Egy érv azonban csak megerősítheti magát az efféle elemekben, de maga, mivel egy *komplex, több véleményt és érvet* is felsorakoztató helyzetre jelent választ, mindig jóval kevésbé beágyazott, és ezért jóval esetlegesebb is. A másik oldal, amire a retorikai gyakorlat reflexiója rámutat, a bizonytalanság, ahogyan azt már a *kairosz* részben felmutatta. A retorika, ha a meggyőzés gyakorlata, akkor az érvek bizonytalanságára és egyben lehorgonyozottságára utal. Ez pedig továbbmutat a politikai közösségre, amelyben a vita létrejön. E közösség tudása egyszerre tartalmaz stabil elemeket, és tartalmaz esetlegeseket. A retorika gyakorlata által kiforralt tudás jellege szerint nem örök – de lehet lezárt.²⁷

Politikai cselekvés és a lehetőség

A retorikai helyzet tehát mindig tartalmaz egy *másikat*, aki mint másik mutatkozik meg, azaz jelenléte a beleszólás lehetőségét hordozza, és lehetővé teszi, hogy a megszólaló előtt világos legyen tulajdon helyzetének esetlegessége – hogy tehát beszéde ki- és elmozdítható. Amikor pedig érvel, a többiek, a közönség (s így tehát a másik) tudásának stabil komponenseire éppúgy rá kell találnia, mint ahogyan a bizonytalan, de erős (megfelelő) érvekre is. Ahonnan meríthet, az a közösségi tudás, és a bármiféle értelemben vett másik (valós vagy feltételezett) tudása. A „közös” és a „másik” tulajdonképpen átfedik egymást; egy olyan *jelenlétre* mutatnak rá, amely a retorika eltörölhetetlen feltételeként mutatkozik meg. A helyzet és az érv bizonytalansága abból keletkezik, hogy mindig léteznek mások: a meggyőzendők, a vitapartnerek.

Maradt azonban még egy vizsgálatra érdemes komponens, a cselekvés. Ez a retorika tárgyi definíciójának fő eleme is: a retorika a másként is lehetőségessel foglalkozik, és a legtöbb cselekvés ilyen. A retorika tehát legfőképp cselekvésekkel foglalkozik – legalábbis, ami a *jellegzetesen* politikai retorikát illeti. Definiálván Arisztotelész tehát nem azt mondja, hogy a tudás esetleges, mert közösségi vagy mert mindig van a másik; azt mondja, hogy amiről vitatkozhatunk, mert kellően esetleges, az a cselekvés, a „mit tegyünk?” Így ír: „*A legtöbb dolog, amit vizsgálunk és amiről ítéletet mondunk, másként is lehet; ugyanis arról tanácskozunk és azt vizsgáljuk, amire cselekedeteink irányulnak: a cselekedetek viszont mind ilyen természetűek, és közülük – hogy úgy mondjam – egyik sem szükségszerű.*”²⁸ E megfogalmazás válasz arra is, hogy milyen szempont alapján kell helyesen fel-

²⁷ Ld.: RÉTORIKA 1357b.

²⁸ RÉTORIKA 1357a.

mérni, egy helyzet nyitott-e a retorikai irányában, vagy sem.

Azt mondhatjuk, hogy azok a dolgok, amikről vitatkozni lehet, jellegük szerint alternatívák vagy azzá tehetőek, még hozzá azért, mert cselekedetek megtételéről vagy meg nem tételéről szólnak, vagy cselekedeteket értékelnek. Ha vita tárgya lehet a megtétel és a meg nem tétel, illetve a valamikénti megtétel,²⁹ akkor az egyértelműen arra utal, hogy a cselekedetek valóságsszintje plurális: hogy tehát mindig *több* alternatíva létezik. Az emberi lények pedig azok, akik ezekből választanak, és azért képesek a választásra, mert egyrészt az alternativitás látható, másrészt mert képesek vitatkozni: vannak vélemények és létezik a vitának helye és ideje.

Közösségi szinten a cselekvések mindig megvitathatóak, és amelyek megvitathatóak, azok tagadhatatlanul szándékoltak. Arisztotelészre hivatkozva, általános értelemben akkor szándékolt egy cselekvés, ha szabad emberi tevékenységre alapoz, nem kényszerre.³⁰ Az emberi cselekvés határa a véletlen, a szerencse, a mellékvetkezmény, és a dolgok(ká összeállt cselekvések) hatalma is.

Az ókori politikai-etikai gondolkodás arra mutat rá, hogy a szabadság mindig kontextuális, modern értelemben tehát korlátozott. Az egyik legfontosabb korlát az emberi sors, az élet, mint osztályrész, aminek következménye egy, a mainál jóval gazdagabb szótár a cselekvések kontextuális szabadságának értelmezéséhez.³¹

Ha a szabadság kontextuális, akkor a közösségi cselekvések legfőbb szabadsága abban állhat, hogy e cselekedetek megtétele vagy meg nem tétele egyáltalán vita tárgya lehet: a megtett cselekedetek vitathatóak. Ez nem csak azt jelenti, hogy több alternatíva van a cselekedetek világában (az *ergon* világában), hanem azt is, hogy ezekre egyáltalán mód van rá mutatni (a *logosz* világában). A legerősebb szabadság a cselekvések kapcsán a választási lehetőség tárgyi léte, ami tehát elrejtőzhet a tekintet elől, illetve, még ennél is inkább, e lehetőségek felszínre hozatala.³² S erre mindenképpen alkalmas a vita, az egész jelenségcsoport, amelyet a retorika lefed. Ebben az értelemben, tehát a cselekvések viszonyában a legteljesebb szabadság a közösség szabadsága magára a vitára, azaz a nyilvános vitában létező demokratikus közösség maga.³³ A szabadság felső korlátja itt tehát a bölcsesség, a klasszikus,

²⁹ Érdemes lehet utalni arra, hogy a „létezni” és a „valamiként létezni” az itt preferált szofista kontextusban átfedi egymást, ld.: Kahn elméletét, amelyet ismertet KERFERD 2003, 119-120. o.

³⁰ Ez a szabadságkomponens nem csak a Politika I. könyvében (1254a), hanem a Rétorikában is felbukkan a bírósági érvelés tárgyalása során (1368b). Még bővebben l. Nikomakhoszi etika.

³¹ Ld.: Szophoklész Oidipusz királyának elemzését: SCHWARTZ 1986, ill. vö. még HÉRAKLEITOSZ fr. 119.

³² S ez mellel jól illeszkedik egy Hérakleitoszt követő gondolkodásba is (vö. kül. fr. 54).

³³ Ez itt tulajdonképpen egy Arendtet követő érvelés; vö. ARENDT 1998, kül. a cselekvés mint atelosz.

phronézis-értelemben; vagyis a bölcs cselekvés, és a vita erről, így a bölcs tanácsadásának képessége, és tulajdonképpen a vitában elfoglalható politikai pozíciók végessége is. Az emberi képesség tehát.³⁴

Lehetőség-feltárás és demokrácia

A politikai közösség szabadságának a része, hogy (a korlátozó kontextus mellett, de) dönthet arról, mit von be a vitába, azaz mit tart politikainak és mit nem. Ahhoz, hogy a lehetőségek megfogalmazhatóak legyenek, vagy lehetőségként tűnjenek fel, szükségesek azok az emberek, akik képesek fellelni a lehetőségkomponenst az adott helyzetben. A lehetőségek megfogalmazásához tehát szükséges perspektívával rendelkezni, amely rátekintést nyújt a tárgyra. Ha pedig emberek egy csoportja nem lát lehetőséget, mások viszont igen, akkor feltehető, hogy nem ugyanúgy tekintenek a dologra; ha pedig nem ugyanúgy tekintenek, akkor különböznek (más helyen állnak). Ugyanezt meg lehet ismételni abban az esetben is, ha más-más lehetőséget (illetve következményt) látnak ugyanabban. A közösségi cselekvésekről szóló vitákban szükséges a különbségek létezése.

A lehetőség-feltárás intézményesíthető. Erre látszik utalni Periklész egyik beszéde. E beszéd azért fontos, mert az első ismert demokrácia melletti érvelés, amely – legalábbis a szöveget visszaadó Thuküdidész alapján – ténylegesen is a demokrácia fogalmát s nem mást használ, mint pl. az „iszonomia” vagy „a nép kezébe letett hatalom” kifejezést.

Periklész a következőket mondja: „*mi magunk döntünk és tanácskozunk ügyeinkben abban a meggyőződésben, hogy nem a vita akadályozza meg a cselekvést, hanem ellenkezőleg éppen az, ha előzőleg megtárgyalva nem tisztázzuk, hogy mit is kell tennünk. (...) [A] legmerészebben vágunk bele a cselekvésbe, ugyanakkor alaposan megfontoljuk, hogy mihez fogunk hozzá.*”³⁵ Ebből három plusz egy fontos dolog következik. Az első: a vita nem gyengévé, hanem erőssé tesz. A második: a vita a demokrácia *sine qua non*-ja. A harmadik: a beszéd (a vita) nem áll szemben a cselekvéssel. A plusz egy: tehát a vitatkozási lehetőség, illetve a döntés között különbség azonosítható.³⁶ Az ügyekről lehetséges vitatkozni, Periklész a vita intéz-

³⁴ Vlastos felteszi a(z) etikai-politikai kérdést: Szókratész, aki elkötelezetten vizsgálta az életet, a sajátját, a másokét, miért vonta ki magát az alól, hogy a politikai közösséget annak politikai terében megvizsgálja; miért nem adott tanácsot egy olyan időszakban, amikor a józan tanácsra mindenki sóvárgott. Ld.: VLASTOS 1994.

³⁵ THUKÜDIDÉSZ II.40.

³⁶ Ez fogalomtörténetileg is kimutatható, vö. HORNBLOWER 2003, 305-306. o.

ményesítésének jelentőségére utal.

Más megfogalmazásban ez azt jelenti, hogy a demokrácia igényli azt, hogy legyen vitaidő, és hogy legyen vitahely. Ez a politikai létezés – s jó érvek vannak amellet is, hogy általában a létezés – megértésének gyűjtőpontja. A vitahely az ókori athéni poliszban mindenekelőtt a gyűlés, ahol minden teljes jogú athéni polgár felszólalhat. Ez az *iszégoria* (a hozzászólás egyenlő szabadsága) fogalmában és elvében jelenik meg, az általánosabb és a polisz egészét is felölelő *iszonomia* (egyenlő jogosultság, részesedés) mellett. Teljes hozzászólási szabadságról, illetve egyenlő részvételi-döntési jogról van szó.³⁷ A vitaidő azt jelenti, hogy a lehetőség felmerülése és a döntés meghozatala között rendelkezésre áll annyi idő, hogy lehessen vitatkozni. A pusztán lehetőségmezőt a döntéstől idő és tér választja el, és ezekben az időterekben válik lehetővé a demokratikus politikai cselekvés.

Retorika és eredendő összetettség

A retorikai helyzetről összefoglalóan azt lehet elmondani, hogy gyakorlati helyzet, amelyben mindig van valami eredendően bizonytalan, és amelyben ez a bizonytalanság nem számolható fel. A retorikai helyzetnek bizonytalansága, és ebből fakadóan nyitottsága van: nem minden egyértelmű, nem minden lehetőség lezárult, nem minden nem-megvitatható. Olyan közösségi cselekedetekről van itt szó, amelyeknél nyitott az, miképpen cselekszik meg, vagy hogy egyáltalán megcselekszik-e őket. Az pedig, hogy mi a teendő, sohasem zárt, mindig is vitatják, mivel többféle vélekedés vagy látószög létezik egy politikai közösségben. Utóbbi szabadságának abszolút foka a szabadsága arra nézve, hogy ez a szabadság (a nyilvános politizálás szabadsága, amely a retorikai tevékenység körül sűrűsödik) létezhesen; hogy tehát a politikai közösség önmagaként létezhesen: és az önmagaság a sokféleség hangjainak megszólalási lehetőségét is magában foglalja.

Mindez talán nem minden történelmi vagy emberi helyzetben érvényes, a gondolatmenet pedig bővíthető vagy éppen cáfolható. Ami viszont egyértelműen történik a szövegben, az a demokratikus pluralitás igazolása a retorikaelméleten keresztül. Más megfogalmazásban: amennyiben a retorikából indulunk ki, egy olyan politikai közösség értelmezési lehetősége körvonalazódik, amely összetett, sőt, összetettsége maga a létmódja. Ennek híján egyszerűen el sem gondolható.

³⁷ A két fogalmat a demokrácia kapcsán értelmezi MEIER 1999.

Felhasznált irodalom

ARENDDT, Hannah: *The Human Condition*. Második kiadás, bevezető M. Canovan. University of Chicago Press, Chicago – London, 1998

ARENDDT, Hannah: *A sivatag és az oázisok*. Ford. Mesés P., Pató A. Gond-Palatinus, Budapest, 2002

ARISZTOTELÉSZ: *Rétorika*. Ford. Adamik T. Gondolat, Budapest, 1982

ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Második kiadás. Ford. Szabó M., Horváth H. Gondolat, Budapest, 1994

ARISZTOTELÉSZ: *Az athéni állam*. (Ford. Ritoók Zs.) In: Németh György (szerk.): *Államéletrajzok*. Második javított kiadás. Osiris, Budapest, 2003. 5-56. o.

ARISZTOTELÉSZ: *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Ford., bev., jegyzetek és mellékletek G. A. Kennedy. Második kiadás. Oxford University Press, New York – Oxford, 2007

FARRAR, Cynthia: *Az ókori görög államelmélet – Válasz a demokráciára*. (Ford. Simó Gy.) In John Dunn (szerk.): *Demokrácia: Befejezetlen utazás Kr. e. 508 – Kr. u. 1993*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995. 37-71. o.

HANSEN, Mogens Herman – NIELSEN, Thomas Heine (szerk.): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2004

HANSEN, Mogens Herman: *Direct democracy, ancient and modern*. In: Kari Palonen – Tuija Pulkkinen – José María Rosales (szerk.): *The Ashgate Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: Concepts and Histories*. Ashgate. Farnham – Burlington, 2008, 37-54. o.

HERRICK, James A.: *The History and Theory of Rhetoric. An Introduction*. Allyn and Beacon, Boston, 1990

KAHN, Charles H.: *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge University Press, Cambridge, 2004

KERFERD, G. B.: *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár G. Osiris, Budapest, 2003

MEIER, Christian: *Bevezetés: Ókori alapok*. In: Otto Brunner – Werner Konze – Reinhart Koselleck (szerk.): *A demokrácia*. Ford. Telegdi Cs. Á., Balogh B. Jászöveg, Budapest, 1999, 7-32. o.

MOUFFE, Chantal: *On the Political*. London –Routledge, New York, 2005

OBER, Josiah: *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of People*. Princeton University Press, Princeton, 1989

OBER, Josiah: How to criticize democracy in the late fifth- and fourth-century Athens. In: J. Peter Euben – John R. Wallace – Josiah Ober (szerk.): *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*. Cornell University Press, Ithaca – London, 1994, 149-171. o.

OBER, JOSIAH: *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton University Press, Princeton, 2002

OBER, Josiah: *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2008

PALONEN, Kari: *Küzdelem az idővel. A cselekvő politika fogalomtörténete*. Ford. Vincze H. O. L'Harmattan, Budapest, 2009

PLATÓN: Phaidrosz. Ford. Kövendi D., Simon A. *Atlantisz*, Budapest, 2005

PLATÓN: Prótagorasz. Ford. Bárány I. *Atlantisz*, Budapest, 2007. 11-103. o.

SCHMITT, Carl: A politikai fogalma. In: Carl Schmitt: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford., szerk. és utószó Cs. Kiss L. Osiris – Pallas – Attraktor, Budapest, 2002. 5-102. o.

SCHMITT-PANTEL, Pauline: *Collective activities and the political in the Greek city*. (Ford. L. Nixon) In: Oswyn Murray – Simon Price (szerk.): *The Greek City: From Homer to Alexander*. Clarendon Press, Oxford, 1990, 199-213. o.

SCHWARTZ, Joel D.: *Human action and political action in Oedipus Tyrannos*. In: J. Peter Euben (szerk.): *Greek Tragedy and Political Theory*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1986. 183-209. o.

SZABÓ Márton: *Politikai tudáselméletek. Szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról*. Universitas – Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1998

TANNER, Jeremy: *Social structure, cultural rationalisation and aesthetic judgement in classical Greece*. In: N. Keith Rutter és Brian A. Sparkes (szerk.): *Word and Image in Ancient Greece*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000. 183-205. o.

THUKÜDIDÉSZ: A peloponnészoszi háború. Ford. Muraközy Gy. Osiris, Budapest, 2006

VLASTOS, Gregory: Epilogue: Socrates and Vietnam. In Gregory Vlastos: Socratic Studies. Szerk. M. Burnyeat. Cambridge University Press, Cambridge – New York, 1994. 127-133. o.